

Mitos del Gran Tiempo en los estoicos

Abstract. *This article belongs to a series of works on those myths that collect the global time of the Universe and human existence in regard to individuals and species. They decide the sense of the future life of men, of their education, and their utopian activity in every ideology, every religion and culture. This study is devoted to the stoic doctrine.*

Resumen: *Este artículo forma parte de una serie de trabajos sobre aquellos mitos en los que se recoge el tiempo global del Universo y de la existencia humana tanto a nivel individual como de especie. En ellos se decide el sentido último de la vida del hombre, de su educación y de toda su actividad utópica en cada ideología, en cada religión y en cada cultura. Aquí se aplica ese estudio al caso de la doctrina estoica.*

Se llaman aquí *mitos del Gran Tiempo* aquellos en los que se recoge el tiempo global del Universo y el tiempo global de la existencia humana, ya sea a nivel individual o como especie. En estos mitos se busca el sentido último que dan a la vida del hombre, a su educación, a su moral, a sus utopías. Constituyen una de las claves más radicales desde las que se puede valorar mejor la visión del mundo que cada cultura ofrece a sus seguidores, y en particular su dimensión religiosa.

Para el hombre occidental conocer sus propios mitos del Gran Tiempo le servirá para liberarse de su ancestral etnocentrismo, de su universalismo colonialista; en una palabra, de su soberbia cultural.

Este estudio del Gran Tiempo en los estoicos se enmarca en una serie de trabajos en los que se recogen y analizan esos mitos en varias tradiciones y escuelas de nuestra cultura, y otros que hacen lo propio en otras culturas muy lejanas de la nuestra como la bantú negroafricana o las de origen hindú.

El problema del tiempo es tan radical que afecta al sentido último de cualquier cultura, aunque sus miembros no lo planteen de forma consciente y expresa. De hecho, siempre le dan una respuesta.

En esta serie de trabajos se pone de manifiesto que el ser humano interpreta y da sentido a su vida, a sus enfermedades, a sus éxitos y fracasos, a sus vicios y virtudes, a las catástrofes naturales, a las guerras, etc, de muy distintas maneras. Muchas de esas interpretaciones pretenden tener el honor de ser la única verdadera. No obstante, la pluralidad de ellas deja bien claro que tal pretensión no es legítima y que cada una de ellas es lo suficientemente verdadera como para dar pleno sentido a las vidas de sus seguidores. Tan es así, que estos en muchos casos están dispuestos a morir por defender sus propias creencias, su propia ética, su propia esperanza. Son muchas las que pueden presentar sus propios mártires como prueba de su autenticidad.

El tiempo en el pensamiento estoico

Para comprender la doctrina estoica es importante recordar algo de la vida del fundador de la *Estoa* o de la llamada "secta estoica", Zenón.

Nace en Chipre y recibe una educación cananea o fenicia. A los veintinueve años viaja a Atenas, hacia el año 312 o 311 a. C. Los reyes de la isla anteriores a su época llevaban todos el nombre de *Baal*¹. Ello indicaba su parentesco con la divinidad *Baal*, dios cananeo. Un dios de la Naturaleza, de la vida y la fecundidad. Pertenece al panteón de Ugarit, donde tenía como rival al dios *El*. Posteriormente, bajo la influencia de los Hebreos, *Baal* es tomado como un dios del mal, mientras *El* es tomado como un dios del bien².

Esta educación aramea será una de las causas del choque de Zenón y su doctrina con la cultura grecolatina. Los filósofos griegos y latinos desarrollan una dura crítica antiestoica. La visión estoica del mundo, a semejanza de la bíblica, se apoya en una doctrina de la *vida* y del *fuego* que la hace incompatible con los esquemas científicos de los griegos³.

Zenón, una vez llegado a Atenas entra en contacto con los cínicos. Estos le transmiten sobre todo su rebelión contra el etnocentrismo griego, su espíritu universalista y su interpretación alegórica de los mitos⁴. Se enfrenta muy especialmente al aristotelismo y al epicureísmo. Termina creando su propia escuela en el Pórtico o *Stóia poikile* de Atenas⁵.

Entre los puntos básicos de su doctrina está la distinción entre la vida general (*ζωή*), que anima todo el Universo, y la vida racional (*βίος*), que es propia del hombre. La vida se encuentra difundida por todo el universo de manera indiferenciada; ella es la *naturaleza* (*φύσις*) de todas las cosas. Cada viviente particular *participa* de ese principio universal⁶.

El nacimiento de cada ser vivo en la tierra es como un arrancar una parte de la vida terrestre general difundida en el aire. Hay vida por todas partes. El nacimiento de cada planta, cada animal y cada hombre es un apropiarse de un trocito de esa vida general, una forma de concretarse ésta⁷. El nacimiento es la fase por excelencia de cada ser vivo. Su interpretación marca el sentido de la existencia terrena, de la muerte y del Más Allá. Y así se decide el sentido del Gran Tiempo Humano y de todo ser viviente.

El niño que nace ya trae grabadas en su naturaleza las normas supremas de lo que deberá

ser su conducta como ser humano dotado de libertad. "Obrar conforme a su naturaleza" va a ser el principio fundamental que ha de dirigir toda su vida; va a ser su utopía última.

El otro principio básico de esta doctrina es la vida racional o *palabra* (*λόγος*), que es coextensivo e inseparable de la vida universal (*ζωή*) o naturaleza (*φύσις*). El hombre al nacer no sólo se apropia de un trozo de la vida universal, sino también de un trozo de esa palabra o razón universal. Juntos, vida y razón, constituyen en el hombre una forma especial de existencia llamada *bíos*. El nacimiento del hombre es así una síntesis o conciliación de ambos principios absolutos: naturaleza (vida) y razón (*lógos*), que se juntan para crear una forma particular de existencia⁸. Ese proceso se expresa en la palabra griega *οικέσις*⁹, que se podría traducir en este caso como "domiciliación" o "fijación de una residencia particular". Vida y Razón "fijan su residencia" en el nacimiento de cada ser humano. De esa manera "se particularizan" o "se individualizan" a sí mismos¹⁰.

La utopía o meta suprema de esta vida racional está en la *justicia* entendida como distribución ordenada de la participación en la vida del Universo por parte de todas y cada una de las cosas. Pero la vida racional del hombre tiene la capacidad de acomodarse o no a esa justicia y a las funciones que le son propias por su constitución natural. Puede llevar una vida acorde con su propia naturaleza o contraria a ella. En esa capacidad radica la posibilidad del mal moral o pecado. Esa capacidad es connatural a la libertad humana.

El origen arameo de la visión estoica del mundo afecta principalmente al estoicismo antiguo. El estoicismo medio pierde esa influencia en gran medida y constituye más bien una escuela griega. El verdadero carácter del estoicismo antiguo reaparece en el estoicismo tardío de Roma con Séneca, Marco Aurelio y Epicteto, con rasgos primitivos y prearios, que luego se transmiten a S. Agustín y al pensamiento medieval europeo¹¹.

El presente trabajo se centra más bien en el estudio del Gran Tiempo Humano en el estoicismo antiguo y romano. Una creencia de este estoicismo, que matiza de forma radical su visión del Gran Tiempo, es la que se refiere al *fuego-artifice*

(πῦρ τεχνικόν) Se trata del fuego como manifestación de la Divinidad y que es común a la tradición bíblica y cananea. Precisamente la guerra de la supremacía entre Yahvé y Baal se dirimió en “las pruebas del fuego”¹².

Elorduy destaca el carácter activista del fuego, común a estoicos y arameos, y la semejanza entre el poder creador del *logos* estoico o fuego creador (*ignis artificiosus*) y el sentido creador del *qânâh* de los arameos¹³. El sentido de este verbo arameo es clave para entender el sentido artificioso o creador del fuego de los estoicos. De ahí se sigue toda una filosofía del trabajo entendido como *participación* en la actividad creadora de la Divinidad¹⁴.

El concepto del *logos* ígneo de Zenón tiene mucho que ver con el concepto fenicio de sabiduría (*σοφία*) personificada. Los fenicios adoraban una diosa de la sabiduría y genio de la vida ya antes del segundo milenio antes de Cristo¹⁵. Esta fe se infiltra más tarde en el pensamiento judío y en el gnóstico. El *logos* de Zenón tiene también un sentido operativo y creador, es una realidad sustantiva e hipostasiada, que tiene poder propio y actúa por sí misma. Sin embargo, no afectó a la concepción griega del *logos*¹⁶.

Este *logos* divino de los estoicos es immanente al mundo al que rige como providencia. Por eso, Zenón dice que la Naturaleza es un fuego artificioso (creador), generador de todas las cosas. El *logos* es como la mente del mundo, que provee o prevé todo lo que ha de hacer. De ahí que se le llame *providencia* (*πρόνοια*)¹⁷. Por tanto, para Zenón la *ley natural* es divina y tiene fuerza tanto para mandar lo bueno como para prohibir lo malo¹⁸.

Zenón tiene una visión del *Logos-Dios* ante todo como *causa eficiente*, que mueve actuando *desde dentro* de cada cosa, empujando a la acción. Todo lo contrario del Motor Inmóvil de Aristóteles: éste actúa o mueve, no como causa eficiente, sino como *causa final*, atrayendo hacia sí mismo todas las cosas. Mueve desde fuera y desde la lejanía. Para Aristóteles, el mundo es increado, incorruptible y eterno. Para Zenón, es creado y corruptible. El Gran Tiempo de uno y otro es esencialmente diferente. Y es que el cambio en la manera de concebir la Divinidad conlle-

va un cambio en toda la visión del mundo y del Gran Tiempo. El Dios aristotélico es un Motor Inmóvil que mueve, no crea, un mundo eterno. El Dios estoico es un Ser Creador del mundo, que no es eterno y que se disuelve periódicamente.

Para los griegos aristotélicos, cada cosa está constituida de materia (indeterminada) y forma (determinante). La forma no actúa como causa eficiente, sino como causa formal y final. Ambas, materia y forma, son increadas e incorruptibles. Para los estoicos, cada cosa está hecha de dos principios: uno, la materia, como sustancia (*οὐσία*) incualificada, y otro, el *logos-dios*, como principio de toda actividad (como causa eficiente)¹⁹.

Los estoicos deducen la esencial corruptibilidad del mundo y de todas las cosas que lo componen de la observación de fenómenos naturales como los siguientes: Si el mundo fuera eterno, tendría que ser totalmente plano, ya que los montes se desgastan constantemente por la erosión. Pero no es plano, los montes están ahí, luego es que tuvo un comienzo. Por otra parte, si las partes de un todo son corruptibles, el todo también lo es. Es evidente que plantas, animales y hombres se corrompen, que islas que no existían, existen, y viceversa. Luego el todo del mundo también es corruptible. Además, si el mundo fuera eterno, también lo sería el hombre. Pero el hombre no lo es, luego tampoco los demás seres, que son inferiores, ni tampoco las zonas de la tierra que lo cobijan²⁰. El hombre es el centro de la creación y la Tierra es el centro del Universo. Desde ellos se interpreta el resto de todo lo que existe.

Para Zenón, el cosmos entero viene del fuego y en fuego se desintegra de nuevo. Según Elorduy, esta desintegración tiene el sentido de un holocausto universal por el fuego (*ἀναθυμιασις*)²¹ a la Divinidad. Todo el cosmos es interpretado como un proceso universal de carácter sacrificial que culmina en la *gran conflagración final* (*ἐκπύρωσις*). Elorduy describe este proceso cósmico como

la acción destructora y sacrificial realizada a fuerza de convulsiones, choques y movimientos violentos de los seres orgánicos e inorgánicos²².

Esta idea del holocausto está estrechamente relacionada con la costumbre fenicia o cananea de ofrecer frecuentes sacrificios a sus dioses de la Naturaleza: El, Baal, Astarté y otros. Se incluían sacrificios humanos.

En ese proceso sacrificial lo que primero retorna a la Divinidad es el *alma*. La de los animales y hombres malos se disuelve al poco tiempo después de morir. La de los hombres buenos, según algunos estoicos, conserva su individualidad hasta que todo el cosmos se disuelva en fuego. El alma es en sí misma creada y corruptible. La inmortalidad personal no es posible²³.

Si urgamos en una de las fuentes más antiguas de la cultura fenicia de la que es heredero Zenón, como es la literatura de Ugarit, nos encontramos con un dogma fundamental: el de la esencial mortalidad del hombre, dogma compartido también por la más antigua literatura griega. Sólo los dioses son inmortales.

En el poema épico de *Kirta* (ugarítico) se toca el problema del destino de los seres humanos. Según Del Olmo, en este poema se describe la exaltación del "héroe epónimo", al estilo de los seres griegos. Son seres de suyo mortales, pero, por un milagro de alguno de los dioses, son "divinizados" y, por tanto, hechos inmortales.

El héroe *Kirta*, como rey ancestral, es considerado "hijo de *Ilu*", dios supremo del panteón ugarítico. Esta filiación divina debe conllevar la inmortalidad o su divinización después de la muerte. En este caso, la inmortalidad de *Kirta*, ser humano y, por tanto, mortal por naturaleza, es sólo una prerrogativa o don gratuito de *Ilu*²⁴.

En el poema épico de *Aqhatu* se excluye claramente la inmortalidad del ser humano. Cuenta el poema que el rey *Daniilu* obtiene de los dioses la gracia de tener un hijo, *Aqhatu*, que se convierte en un diestro cazador. *Daniilu*, agradecido, celebra un banquete en el que participan dioses y humanos. Asiste el dios carpintero *Kotar*, que trae un arco especial. Lo pone en manos de *Daniilu* y éste lo entrega a su hijo *Aqhatu*. Al ver el arco la diosa *Anatu*, diosa de la guerra, se le apetece y se lo pide a *Aqhatu*. A cambio le promete entre otras cosas la inmortalidad como un don especial con estas palabras:

Pide vida, ¡oh Prócer *Aqhatu*!,
pide vida y te la daré,
inmortalidad y te la otorgaré²⁵.

Pero *Aqhatu* no cree que el hombre pueda ser hecho inmortal ni siquiera por un dios y le contesta:

No me embrolles, ¡oh Virgen!,
pues para Prócer tus embrollos son un lodazal.
¿Qué es lo que un hombre puede asegurar como destino último,
qué puede alcanzar un hombre como resultado final?
Esmalte se verterá sobre mi cabeza,
Lechada sobre mi cráneo;
(y también) moriré sobre mi cabeza,
y como un mortal también pereceré²⁶.

Según estos poemas, el Gran Tiempo Humano se inicia con el nacimiento y termina con la muerte. No hay resurrección ni reencarnación porque no hay inmortalidad.

El Gran Tiempo Humano en el estoicismo oriental de Zenón está ligado a esa tradición cananea. Si el alma termina disolviéndose totalmente en el Todo divino, no queda en ella memoria alguna particular de su existencia terrenal, que pueda ser retomada en una próxima reencarnación. No hay reencarnación de nada porque todas las cosas particulares, sin excepción, pierden su identidad particular en el proceso de la conflagración universal. En cada nuevo mundo se da una nueva creación de todas las cosas particulares, incluidas las almas humanas²⁷. Al morir cada ser humano el principio universal Vida-Logos abandona su "domiciliación" o individualización en él.

El Gran Tiempo Cósmico aparece como circular y cíclico. Los mundos se suceden indefinidamente. Sólo permanece idéntico a sí mismo el Lógos Universal, del que todo procede y al que todo retorna cíclicamente. Cada ser humano sólo existe una vez. Su tiempo particular se disuelve en el tiempo cíclico universal. El tiempo humano es un momento del tiempo cósmico y en cuanto humano es lineal y finito. Su sentido último está en formar parte del gran holocausto al Logos divino y perderse en él. De aquí se sigue el sentido de la ética y de toda conducta humana, según la Stoa antigua..

La ética en el Gran Tiempo Humano del estoicismo

El principio básico de esta ética es sólo una consecuencia de la visión del tiempo cósmico. Todo el cosmos es un proceso continuo de ordenamiento (cosmización) por parte del Logos y de disolución sacrificial por el fuego en la que todo retorna a su origen divino. Esa es la gran *ley natural universal*. Y el principio fundamental de la ética de Zenón es adaptarse a ese proceso, tomar conciencia de él y aceptarlo plenamente, es decir, “vivir conforme a la naturaleza”²⁸, tema que desarrollará más ampliamente Crisipo. Se trata de obedecer a la naturaleza que actúa en uno mismo. No se trata de una ética heterónoma, sino plenamente autónoma²⁹.

“Vive conforme a la naturaleza” es el gran imperativo de la ética estoica. Los cínicos tenían un principio aparentemente idéntico. Para el cínico, la *naturaleza* representa lo primitivo, lo instintivo y espontáneo, opuesto a los convencionalismos culturales. Para el estoico, “vivir conforme a la naturaleza” es vivir conforme a la recta razón, no conforme a los instintos. Vivir conforme a la recta razón es llevar una vida virtuosa, que exige renuncia a las propias apetencias y austeridad; todo lo contrario de lo que propone el cínico. Para el estoico, la exigente virtud es digna de ser buscada por sí misma y no por otro motivo exterior a ella³⁰.

La razón (*lógos*) es la naturaleza esencial de todos los humanos. Ella es la *ley natural* fundamental, idéntica para todos. El sabio es el que mejor la conoce y el que mejor armoniza su conducta con ella. Es, por eso, un ciudadano del mundo, un *cosmopolita*, y no ciudadano de un Estado particular.

El gran ideal ético estoico se expresa también como el *amor universal* a todos los hombres. Ese amor tiene su origen en el *amor propio*, otra dimensión del concepto estoico *oikéiosis*, ya citado más arriba, o instinto de autoconservación; es decir, en el amor al *lógos* primeramente en uno mismo, pero que debe ir extendiendo sus fronteras hacia ese mismo *lógos* en los más próximos: la familia, los vecinos, los conciudadanos, hasta extenderse a toda la humanidad. El de-

sarrollo de esta actitud cada vez más abierta a los demás seres humanos y al resto de la Naturaleza no se da espontáneamente. Exige una paciente educación durante toda la vida. Séneca la describe con estas palabras:

Ser útil a los hombres; si es posible, a muchos;
Si no, a pocos; si menos, a los parientes;
Si todavía menos, a sí mismo³¹.

También se extiende en la dirección inversa, a partir de la figura ideal del sabio. La *oikéiosis* aparece como sociabilidad entendida como el bien que por su propia naturaleza se difunde (*Bonum est diffusivum sui*).

La sociabilidad es como una derivación de la vida feliz, que el hombre sabio lleva dentro de sí; de ese manantial perenne e inmanente brota la sociabilidad que no es sino un amor que se va ensanchando como en ondas concéntricas³².

Principios muy distintos inspiran la ética hebrea de Abrahám y Moisés. Estos desarrollan una ética no natural, no *conforme a la naturaleza*, sino de carácter positivo, conforme a los *mandamientos expresos* de la Divinidad. No se trata de obedecer a la naturaleza, sino a la voluntad de un Dios personal, Yahvé, que *habla* e interviene directamente en la historia humana y más en concreto en la de su Pueblo Elegido.

El pensamiento estoico antiguo no alcanza a ver claramente la Divinidad como un ser personal, distinto y trascendente al mundo. Este aspecto es destacado por la tradición hebrea y, sobre todo, por la cristiana con su teología de la Trinidad y de la Encarnación del Verbo. No obstante, la oración de Cleantes a Zeus, que se recoge más abajo, es una maravilla de diálogo personal.

En una y otra tradición, todo procede de Dios y todo retorna a él. Lo que cambia es el modo de interpretar y vivir ese origen y ese retorno por parte de los humanos. Para el estoico, la sabiduría se centra en vivir conforme a la naturaleza, porque en ella está el Logos divino, que cada uno lleva dentro de sí mismo. Para el hebreo, está en vivir conforme a la voluntad de un Dios que es distinto a la naturaleza y que interviene en la historia cuando quiere.

También en la visión del mundo de los estoicos el Logos es ante todo “palabra” divina creadora, es *locución*. La realidad más profunda, la más radical, la que es origen y fundamento de todo lo demás, es *palabra*. Pero es palabra que ante todo habla *desde dentro* de las cosas. Es palabra ontológica, es naturaleza, que habla al hombre desde dentro de él mismo, no desde fuera. El Dios de Israel habla con palabra humana, con palabra sonora, y como persona distinta de la Naturaleza. Una filosofía de la *palabra* se da en ambas doctrinas, pero palabra que habla de maneras diferentes³³.

Por el contrario, la filosofía platónica y aristotélica es ante todo una filosofía del *ser*, en la que el *lógos* o palabra es sólo una pequeña dimensión. El *lógos* griego es *expresión* de pensamientos, sentimientos y mandatos; no es palabra creadora, no es una fuerza eficiente ni llega a ser una hipótesis personificada como en el estoicismo o una persona como en la tradición de Abrahám. Como explica Elorduy, para los griegos el *lógos* es

Instrumento del comercio social intelectual,
Ordenador de la política,
Árbitro de la vida individual y colectiva,
Divinizado en Hermes,
Mensajero de Zeus,
Pero no es Zeus, ni el poder de Zeus,
Ni una realidad cosmicada³⁴.
Para Zenón, Dios es el Lógos y el Lógos estoico es, según Estobeo³⁵,
Aquello según lo cual se hizo lo que se hizo,
se hace lo que se hace
y se hará lo que se haya de hacer.
Orígenes afirma que
Dios es el *lógos* de todas las cosas³⁶.

El *lógos* griego es ante todo proposicional y lógico, es locución que afirma o niega sobre la realidad, pero no es la realidad ni la crea. El *lógos* estoico es la realidad cósmica más originaria y es originante de todo lo que existe. El *lógos* griego es principalmente *verdad lógica*. El estoico es ante todo *verdad ontológica*. El hebreo es persona que habla³⁷.

Los estoicos distinguen, por un lado, la materia inerte y, por otro, cuatro naturalezas: árbo-

les, animales, el hombre y Dios³⁸. Aunque toda la naturaleza es racional, esa racionalidad está jerárquicamente distribuida. Dios y el hombre sabio ocupan la cúspide de esa racionalidad.

Toda la Naturaleza, dice Zenón, está dotada de sentido y de razón³⁹. Cada una de las formas vitales y toda la Naturaleza tienen un principio rector supremo, que los estoicos llaman *egemonikón* (*ἡγεμονικόν*). Él riges el nacimiento, el crecimiento y toda actividad. En el hombre ese principio es el alma racional.

El mundo es un organismo único, pero con innumerables miembros (*σῶμα πολυμερές*). Como tal organismo ha de tener un principio organizador último. Cada ser humano es miembro de ese gran organismo. Según Crisipo, el hombre nace para contemplarlo e imitarlo⁴⁰. Todas las partes del Universo son orgánicamente interdependientes. El Universo es un gran ser vivo que nace y se desintegra cíclicamente. El individuo humano es sólo una imitación, un *microcosmos* de ese *macrocosmos*.

En la génesis del hombre un mismo *soplo* (*πνεῦμα*) ejerce funciones vegetativas (*πνεῦμα ἔκτικόν*), sensitivas (*πνεῦμα φῦσικόν*) y racionales (*πνεῦμα ψυχικόν*). Es un solo soplo o espíritu que va infundiendo en el ser humano, desde que es concebido, semillas progresivamente superiores. Las más elevadas son *lógos racionales* (*λόγοι σπερματικοί*)⁴¹. Estos, mediante la educación y un gran esfuerzo personal, pueden llegar a desarrollar una vida racional. La mayoría de los humanos, sin embargo, se quedan en una vida meramente animal⁴².

De ahí el gran ideal o utopía de la educación estoica: alcanzar una vida plenamente racional, “según la naturaleza” (*secundum naturam*). El sabio es quien se acerca más a esa meta y es el modelo educativo por excelencia. No se busca una utopía externa, puesta en un *futuro lejano*, puesto en un Más Allá escatológico, como hacen las religiones abrahámicas. La utopía del sabio es terrena, algo que se quiere realizar en esta vida⁴³. Se trata de una utopía intrahistórica, verdadero motor de la vida estoica.

La utopía suprema del estoico no es de tipo escatológico, no está al final del tiempo histórico del Universo, no está después de la muerte. La

gran motivación de su vida no está en el futuro, ni en algo totalmente nuevo (*novum*) en un paraíso final en el que cada uno espera llevar una vida personal y feliz para siempre. La mirada del estoico, su esperanza, se orienta hacia atrás, hacia el pasado, hacia el origen, hacia el *Lógos* del que todo procede. Espera retornar a él y fundirse plenamente en él, después de haber llevado una vida lo más virtuosa posible conforme al ideal del sabio.

Su ideal de perfección y también de felicidad está en desarrollar al máximo posible su capacidad “racional”, la armonía de su libertad con la Naturaleza. Su felicidad está en vivir conforme a los principios morales que ya van impresos de forma innata en su razón o *lógos* particular. No está en la Riqueza, ni en el Poder, ni en los placeres sensibles. Está en la virtud misma. En la plena toma de conciencia de su origen divino, de su capacidad de obrar conforme a ese origen y de recibir como designio divino todos los acontecimientos de la vida propia y del Universo entero⁴⁴.

Cada uno lleva dentro de sí su propio *lógos* y grabadas en él las nociones morales fundamentales (*προλήψεις*), como norma y utopía fundamental de su vida. Su misma naturaleza le dice que ha nacido para hacer el bien, aunque puede hacer el mal. Le dice que ha nacido para conocer las maravillas de Dios y alabarle. Su meta, por tanto, le viene *de atrás*, de la naturaleza recibida. No es el *hombre sobrenatural escatológico*, que hay que alcanzar con ayuda divina, como cree el Cristianismo. Es el *hombre natural*, de origen divino, que ya llevamos dentro y que hay que desarrollar. El sabio representa la máxima realización de ese hombre perfecto.

El sabio es de esta suerte una aspiración, una figura envuelta en resplandores de gloria, a la que se trata de imitar. Es la misma perfección encarnada en figura de persona real para que sirva de modelo a los hombres⁴⁵

Relación entre el espíritu universal y la libertad individual

Para determinar o comprender mejor cómo conciben los estoicos el Gran Tiempo Humano habría que aclarar qué relación establecen entre

ese Espíritu o *Lógos* universal, creador y providente, y la libertad de la persona humana.

El Espíritu Universal (*Εἰμαρμένε*, “Suerte”, “Fatalidad”, “Destino”, “Fortuna”) concentra en sí toda la energía cósmica, es la causa última de toda actividad, de todo movimiento⁴⁶. Constituye un dogma fundamental para los estoicos. El Destino y la Providencia (*Πρόνοια*) son aspectos del único Dios, que todo lo ordena para bien del hombre.

Crisipo intentó armonizar esa Necesidad impuesta por el espíritu universal o destino con la libertad individual humana. Todos los seres actúan conforme a su naturaleza. Los actos de la voluntad humana son actos conforme a su naturaleza; son, por eso mismo, actos libres. Son necesariamente libres o libres *por naturaleza*. No se trata de una necesidad impuesta desde fuera, sino desde dentro; es la necesidad que hace que el acto libre sea libre. Es decir, no somos libres para ser o no ser libres.

La necesidad de la naturaleza es impuesta por el *Lógos* universal, pero eso no impide que a la vez el acto del ser vivo sea un acto individual del mismo. Crisipo explica la capacidad humana para hacer el mal diciendo que sin ella no entenderíamos su capacidad de hacer el bien. Con todo, los estoicos no dejan clara la relación entre el *lógos* individual de cada uno y el *Lógos* cósmico. El concepto de persona queda oscuro.

Elorduy, al exponer el concepto estoico de persona en el estoicismo acude a Séneca. El parece ser el primero en emplear la palabra persona en el sentido moderno de sujeto de derechos y deberes⁴⁷. Para Séneca, la persona es algo que se va generando a lo largo de la vida. Sólo algunos se desarrollan plenamente como personas: aquellos que alcanzan el pleno desarrollo de su *lógos* racional particular.

El niño adquiere sólo un *lógos* vegetativo, luego adquiere el *lógos* animal. La mayoría de los humanos se quedan en esa fase animal del *lógos*. Por falta de la educación adecuada no desarrollan su *lógos* racional. Sólo algunos hombres desarrollan plenamente su *lógos* racional propio y alcanzan así el estadio de la sabiduría. En cada uno de esos estadios de desarrollo el *lógos* es el principio último de sus operaciones. Cada estadio es esencialmente diferente a los otros dos⁴⁸.

A través de esos estadios se da una identidad individual, producida por el mismo *lógos*. El *lógos* mismo es el principio de individuación, no la materia como en Aristóteles. Dentro de la visión cíclica del cosmos estoico el hombre nace en virtud de esa individuación del *Lógos* universal. Ese *Lógos* se individualiza a sí mismo *animando* una parte de la materia universal y produciendo de ese modo un cuerpo humano, con su cualidad individual (*ἰδίως ποιόν*), que conservará hasta su muerte. Su alma individual no se separa totalmente de la vida universal presente en ella. Sigue siendo parte integrante del *Lógos* universal. Sigue sujeta a la *ley natural* universal que rige el Universo.

Según Posidonio, hay una materia universal (*ὕλη*). Parte de ella forma la materia (*οὐσία, ὕλη*) de cada individuo animada por una cualidad fundamental o propiedad característica del individuo (la *ποιότης* o el *ἰδίως ποιόν*). Es el principio distintivo de cada individuo que permanece idéntico desde que empieza a ser hasta que deja de ser⁴⁹.

Las ideas estoicas en torno a la personalidad humana son claves para determinar el concepto del Gran Tiempo Humano en esta doctrina. Elorduy las resume en estos puntos: La personalidad humana no es un ser en el sentido de la filosofía actual ni en el de la filosofía antigua. Tampoco es un no-ser o una ficción. Es algo superior al ser. Se le podría llamar “supersustancia” (*ὑπερουσία*); un principio último de las acciones de cada individuo y elemento directo de la configuración total del hombre. Es algo relacional (*πρὸς τι πῶς ἔχον*), no algo *relativo* en el sentido predicamental de Aristóteles⁵⁰. Elorduy sostiene que no se puede llegar a una teoría estoica fija y permanente sobre la identidad personal ni tampoco sobre el tema de la inmortalidad. Y es que unos estoicos la niegan mientras otros la afirman. Esto dificulta determinar con claridad la visión estoica del Gran Tiempo Humano.

Según Crisipo, después de cada conflagración universal, cada ser humano volverá a la misma figura que tuvo en la anterior existencia⁵¹, pero no deja claro si es realmente la misma persona la que vuelve a vivir u otra distinta semejante a ella.

Elorduy, exceptuando a Séneca, considera como dogma fundamental del estoicismo el que “todas las formas humanas y no humanas del mundo se salvarán en la conflagración universal⁵². Se salvarán en forma de “porciones dispersas de *lógos* seminales” (*λόγοι σπερματικοί*). Estos desplegarán de nuevo su vida cuando surja el nuevo mundo después de cada conflagración. No obstante, no queda claro si en esa “razón seminal” o núcleo espiritual cada persona conserva su individualidad o no. Nada se dice sobre si conserva o no en esa forma seminal la memoria de la existencia anterior ni sobre la felicidad que bajo esa forma pueda disfrutar.

Lo que parece más claro es que el estoicismo antiguo no admite una inmortalidad como tiempo de premio o castigo por parte de la Divinidad. Por tanto, aunque la Estoa defienda la permanencia del *lógos seminal* de cada persona en el proceso de la conflagración universal (*ἐκπύρωσις*), no deja claro si mantiene o no la identidad personal individual después de cada conflagración. Por otra parte, Séneca sostiene que la mayoría de los humanos no alcanza el nivel de “verdaderos hombres” (sabios), sino que se quedan en un nivel meramente animal y esto tiende una gran sombra sobre el tema de la inmortalidad personal. Sólo el sabio adquiere una verdadera personalidad o carácter propio individual (*ἰδίως ποιόν*); su felicidad está en la contemplación y en el propio estilo de vida. Sólo él es verdaderamente hombre o persona en el pleno sentido de la palabra⁵³.

No obstante, Séneca merece en este tema un estudio aparte del estoicismo general. En los últimos años de su vida y, sobre todo, cuando Nerón manda matar a dos de sus esclavos más queridos como amenaza contra su propia vida, dio claras muestras de su fe en una vida ultraterrena de felicidad sin fin⁵⁴.

La utopía estoica propiamente tal está en esta vida terrena. El alma individual del hombre tiene la capacidad de gobernarse a sí misma y de optar por acciones irracionales o contrarias a su propia naturaleza. Es responsable de sus propios actos. De ella misma depende el dirigir su comportamiento de acuerdo o no con la *ley natural*. Lograr esa armonía total entre el *lógos* individual y el *Lógos* universal es la suprema utopía

del sabio estoico. Estamos ante una de las aporías más graves del pensamiento estoico. Si el *lógos* individual humano es prolongación e individuación del *Lógos* universal, cómo es posible que llegue a tener una autonomía tal que pueda enfrentarse en su conducta al *Lógos* universal. Es como si dijéramos que el *Lógos* universal se enfrenta a sí mismo cuando el *lógos* individual obra mal o actúa contra su propia naturaleza.

La autonomía de la libertad humana y su capacidad de obrar irracionalmente no se casa fácilmente con el dogma fundamental de que la Divinidad lo es todo. La doctrina estoica antigua, al explicar el origen del afecto o pecado, niega que se deba a una facultad distinta de la razón misma. El pecado consiste en una *desobediencia* de la razón contra lo que ella misma ve como obligatorio. Es la misma razón la que tiene la capacidad de obrar racional o irracionalmente. Esta doctrina fue objeto de duras críticas por parte de los adversarios del estoicismo.⁵⁵

Algunos, como Rohde⁵⁶, ven en esto una contradicción insuperable del pensamiento estoico. Sin embargo, es preferible pensar que no se comprende bien la lógica interna de la doctrina estoica, sobre todo si se tiene en cuenta que, al no formar parte de ella, no se la siente como los estoicos la sentían. Además, la lógica religiosa no siempre encaja en la lógica racional.

No hay nada en la doctrina estoica antigua que incite al sabio a coronar su existencia en una vida fuera del cuerpo. Nada en ella induce a una fe en la inmortalidad del alma individual. Por tanto, tampoco es doctrina estoica la fe en la metempsicosis o en la reencarnación del alma humana. Para la mayoría de los humanos, el tiempo individual termina con la muerte.

En el llamado *estoicismo medio* Panecio sostiene que el alma nace, muere y desaparece con el cuerpo. Por el contrario, Posidonio defiende la preexistencia del alma. Ésta existe desde la creación del mundo y sobrevive a la muerte del cuerpo, al menos hasta la próxima conflagración universal.

En cualquier caso, lo que parece claro es que la inmortalidad del alma individual no constituía una preocupación importante de la doctrina estoica. Sin embargo, esta carencia no restó fuerza al modo estoico de vida. Tuvo un gran peso en la vi-

da romana. Las obras de Cicerón, sobre todo el *De natura deorum*, así lo atestiguan. Es una fe que incluso lleva al martirio y a la muerte voluntaria a muchos de sus seguidores. El creyente estoico no necesitó de un paraíso escatológico para ser tan firme en sus creencias como cualquier otra fe religiosa. La fuerza de su *ethos* no está en la esperanza en un Más Allá escatológico de felicidad ni en la obra de un Salvador venido de afuera. No está en una futura vida inmortal.

Su gran utopía está en esta vida. Está en alcanzar una serena y libre armonía consigo mismo, una paz interior con la propia naturaleza. Y es el propio esfuerzo el único camino para alcanzarla, no la gracia o ayuda de un Salvador supraterranal.

A pesar de no tener una esperanza en un Más Allá paradisíaco después de la muerte, el estoicismo, ejerció una poderosa influencia en la vida cotidiana. Era una sabiduría viva, capaz de sostener las ganas de vivir en medio de la angustia y los sufrimientos, y también de fomentar el espíritu de austeridad, libertad y dominio de sí mismo en medio de las riquezas.

Como dice Rohde,

no era ni mucho menos la certeza inquebrantable de la pervivencia en una forma de existencia superior lo que les permitía abandonar sin gran amargura la vida terrena⁵⁷.

La muerte es siempre bienvenida, ya se la tome como fin de la vida personal o como tránsito a otra forma de vivir, que siempre será transitoria hasta la próxima conflagración. El sabio estoico no vive preocupado por una vida duradera, sino por una vida de alta calidad moral.

Séneca proclama una y otra vez el desprecio a la muerte. Cree que Dios no hizo el mundo con malos sentimientos y que todo lo hizo lo mejor que pudo⁵⁸. Con la muerte el cuerpo y el alma retornan a la Naturaleza. Ese retorno tiene, para él, el sentido de una *paz perpetua*⁵⁹.

La muerte nos aniquila o nos descarga. A los que despierta sin la carga que traían, les aguarda un estado mejor; a los que son aniquilados no les aguarda nada, ni bueno ni malo⁶⁰.

Séneca deja abiertas varias posibilidades después de la muerte. En cualquier caso, excluye

los tormentos en un Más Allá, porque, si los hubiera, los *recordaríamos* de nuestro estado anterior. Con esta alusión al recuerdo de una existencia anterior parece aludir a la creencia en la *palingenesia* o sucesivos renacimientos⁶¹. Otras veces compara la palingenesia con las estaciones del año y la muerte con una mudanza⁶². Tiene textos en los que habla de la *conflagración* que devuelve las almas al seno de la luz divina en la que todo el firmamento se ha de resolver⁶³.

No aparece claro el destino del alma individual. No obstante, los estoicos desarrollan la visión precristiana más elevada de la ascética para superar las pasiones y el modo de afrontar la muerte. La visión del Gran Tiempo Humano no está bien definida al no quedar claro el Más Allá del alma. Los maestros de esta escuela difieren unos de otros en este tema. La doctrina de las *razones seminales* y la creencia en la palingenesia dan a entender una visión más bien cíclica.

Pero, a pesar de estas diferencias entre los mismos maestros del estoicismo y aunque algunos admitan una cierta sobrevivencia después de la muerte, es creencia común entre ellos el que la conflagración universal acabará con toda forma de vida individual. Es un dogma fundamental estoico el que todo está sometido a un perpetuo cambio. Todo lo que nace tiene que morir para transformarse en nuevas formas de vida en un nuevo ciclo universal. El Todo se mantiene. Las partes se transforman. Para el estoico, no tiene sentido que ese *lógos* individualizado, que da vida a cada persona, mantenga indefinidamente su individualidad. Lo lógico es que retorne a su origen fundiéndose de nuevo con el *Lógos* universal.

El pathos de la entrega del propio y eficaz yo al eterno Todo y Uno era ahora (en el estoicismo romano) un arraigado sentimiento. Ya no se consideraba insoportable el sentimiento de la muerte inmediata de la vida individual tras un breve plazo de existencia en la tierra⁶⁴.

Según esto, la existencia del alma individual es sólo un préstamo temporal del *Lógos* eterno, que la Naturaleza devuelve a su acreedor mediante la muerte. Al no haber inmortalidad del alma individual, no puede haber reencarnación. El Gran Tiempo Humano se queda en una corta duración lineal finita. El estoico da sentido a su vi-

da con esta visión de futuro poniendo su esperanza en una disolución en el *Lógos* eterno, como la gota de agua que retorna al inmenso mar.

No obstante, no está claro por qué obrar "conforme a la naturaleza" es mejor que obrar en contra de ella, ya que esta segunda posibilidad también se basa en una posibilidad *natural* del alma humana. Si no hay una justicia después de la muerte, si todos, buenos y malos, se disolverán en el Todo eterno, ¿cuál es la razón para obrar el bien y no el mal?

Si el sabio estoico dice que el obrar conforme a la naturaleza u obrar el bien es satisfactorio por sí mismo, entonces el criterio para hacer una cosa u otra será ver si produce satisfacción. Pero esto no es sostenible porque con frecuencia el que hace el mal siente satisfacción en ello y el hacer el bien cuesta sacrificio.

Por tanto, al establecer que el Gran Tiempo Humano es lineal finito y no se extiende al Más Allá de forma personal nos encontramos con que la justicia moral, la que premia las buenas obras y castiga las malas, si es que la ha de haber, ha de realizarse ya en este mundo. Según los estoicos, la virtud es ella misma el premio y el afecto o pecado es él mismo el castigo. No hay una justicia divina después de la muerte, a no ser que se entienda por tal la total *aniquilación* de los malos y la absorción de los buenos en el seno del *Lógos* divino.

Sin embargo, si escuchamos la preciosa oración de Cleantes a Zeus, muchas de las incoherencias internas a la fe estoica parecen difuminarse:

¡Oh Dios gloriosísimo, que tantos nombres tienes,
Gran Rey de la Naturaleza, idéntico a lo largo de los
años sin fin;

Omnipotencia, que con tu justo decreto
lo riges todo ¡ ¡Salve, oh Zeus según a Ti
es digno que por doquier tus criaturas de aclamen!
Hijos tuyos somos, los únicos que, entre todos los seres
que sobre la anchurosa tierra se agitan, llevamos
a todas partes, en nosotros, tu imagen.

¡Oh Dios gloriosísimo, que tantos nombres tienes,
tal es el motivo que quiera yo publicar tu poder con
cánticos de alabanza!

Si, los cielos, que allá arriba se desarrollan girando en
torno a la tierra,

siguen puntuales tus directrices y te rinden calladamente

jubiloso homenaje; tu invencible mano,
 cual reverberante ministro, blande la ardiente tea,
 la espada de dos filos cuyo inmortal poder
 vibra recorriendo todo cuanto la Naturaleza da a luz;
 vehículo del Verbo universal, que todo
 lo invade y que refulge en las celestes luminarias
 de las estrellas mayores y en las de las más pequeñas.
 ¡Oh Rey de reyes,

a través de edades sin término, Dios cuyo designio hace
 que nazca cuanto en mares y tierras
 se produce, o en la inmensa excelsitud de los cielos,
 salvo las obras del pecador infatuado!

Pero Tú sabes enderezar lo torcido:
 el caos es orden para Ti; a tus ojos
 lo inamable es amable; porque Tú armonizaste
 las cosas malas con las buenas, de modo que hubiese
 un solo Verbo... cuya voz ¡ay! es despreciada por los
 malvados:

ávidos del bien, sus espíritus lo hambread,
 y, con todo, viendo no ven y oyendo no oyen
 la universal ley de Dios, que reverencian en cambio
 quienes

se guían por la razón y logran, así, la felicidad.
 Los otros, no razonando, dejándose llevar por sus im-
 pulsos,

cometen toda clase de crímenes: por un huero renombre
 combaten vanamente en las arenas de la Fama;
 o cotejan desordenadamente a la Riqueza;
 o, disolutos, persiguen los goces de la carne...

Yerran de acá para allá, estériles siempre,
 buscando de continuo y hallando males.

¡Oh Zeus, todo beldad, a quien las tinieblas ocultan
 y cuyas claridades resplandecen en las relampaguean-
 tes nubes tormentosas!

¡Salva a tus hijos librándolos del mortal imperio del error,
 aparta de sus almas las tinieblas,
 concédeles el conocimiento verdadero!

Pues por el conocimiento tienes Tú la fortaleza con
 que gobiernas

todas las cosas y con él lo riges todo justicieramente.
 así, honrados por Ti, nosotros te honraremos

alabando sin cesar tus obras con cánticos,
 como a los mortales nos compete; y ninguna recom-
 pensa puede haber más alta,

ni siquiera para los dioses, que la de adorar como se
 merece

a la Ley universal eternamente.

En este himno se recogen las creencias fun-
 damentales del estoicismo antiguo. Cleantes ve
 un mismo “Dios gloriosísimo” bajo multiplici-
 dad de nombres que le dan las distintas religio-

nes. Es un ser eterno que permanece idéntico a
 través de todas las conflagraciones del Universo.
 Este Universo es geocéntrico y, dentro de él, só-
 lo el hombre es “hijo” e “imagen” de ese Dios
 Gloriosísimo. Geocentrismo y antropocentrismo
 son dos creencias que caracterizan la visión es-
 toica del Gran Tiempo, tanto del cósmico como
 del antropológico.

Es un Dios inmanente a la Naturaleza. Él es
 el “Gran Rey”, que todo lo gobierna. Es el Verbo
 universal que todo lo invade. Sin embargo,
 Cleantes se dirige a Él como si fuese una perso-
 na, transcendente a todas las cosas que de Él pro-
 cedan, como si fuese una realidad que está más
 allá del tiempo cíclico y sin fin del Universo y del
 tiempo limitado del ser humano.

Todas las cosas tienen su origen por designio
 suyo. Sólo el pecado no tiene origen divino. Su
 origen está en la voluntad libre del hombre guia-
 do por el error. El error es la raíz última del mal.
 Consiste fundamentalmente en buscar la felici-
 dad donde no se puede encontrar: en la Fama, en
 la Riqueza, en los placeres de la carne, etc. La fe-
 licidad está en obrar conforme a la razón, confor-
 me a la naturaleza, y en “adorar como se merece
 la Ley universal eternamente”.

En esa adoración, que implica conocimiento
 y un recto obrar conforme a la razón, está la uto-
 pía suprema del estoico. Es una utopía a la que
 aspira en el Más Acá, en esta vida, porque en el
 Más Allá no hay inmortalidad, no hay existencia
 personal. En el recto conocimiento y en la alabanza
 de las maravillas de Dios está la felicidad y el pleno
 sentido de la vida para el estoico. No hay un Salva-
 dor, no hay un paraíso escatológico. Son el propio
 esfuerzo personal y la educación los que han de
 conducir al hombre por ese camino de plena
 realización en este mundo.

Notas

1. *Baalmelek I* (hacia 479-449), *Azbaal* (449-425), *Baalmelek II* (h. 425-400) y *Baalraam*.
2. Ugarit, en la ribera oriental del Mediterráneo, fue centro de encuentro de distintas tradiciones, entre ellas la bíblica, durante el II milenio a. de C. Según Del Olmo Lete, la literatura ugarítica es una

- especie de "antibiblia" en contraste con la cual se impulsó la identidad propia del pensamiento bíblico. Es, por eso, un punto de referencia irrenunciable para la comprensión del mundo bíblico y, por tanto, de algunas de las raíces más hondas de la cultura occidental (Cfr. Del Olmo Lete, *Mitos y leyendas de Canaán, según la tradición de Ugarit*, edic. Cristiandad, Madrid, 1981, pp.22s, 74-78).
3. Además de claros contrastes, hay muchas semejanzas entre la Biblia y el estoicismo que se reflejan en conceptos básicos de ambos como, por ejemplo, entre el *Logos* estoico y el *qânâh* de los arameos (Cfr. Elorduy, *El estoicismo*, I, Gredos, Madrid, 1972, pp.25-32). Sobre otras influencias en el estoicismo véase Elorduy, o.c., II, pp. 64-70.
 4. Cfr. Elorduy o.c. I, pp. 32-37.
 5. Le sucede en la escuela Cleantes (300-232 a. C.), natural de Asos, en la Troade. A Cleantes le sucede Crisipo (281-278 a 208-205 a. C.). Ambos son autores claves en la creación y desarrollo de la doctrina estoica.
 6. Según Del Olmo Lete, dentro de la mitología de Ugarit el ciclo mitológico referido a los dioses *Ba'lu* y *Ânatu* se dramatiza el contraste vida-muerte en el ámbito humano, animal y vegetal destacando especialmente el tema en la vida vegetal. *Ba'lu* (*Baal*) aparece como el dios de la vida en general, dios de la lluvia y la fecundidad de la tierra, como la fuente providente y conservadora del mundo. Es una fuerza fecundante, rey de los dioses, aunque nunca aparece como Ser Supremo. Este rango es siempre atribuido al dios *Ilu*. *Ba'lu* representa todas las fuerzas dadoras, conservadoras y renovadoras de la vida. Frente a *Ba'lu* aparece el dios contrario *Môtu*, dios de la esterilidad y de la muerte. El contraste entre estos dos dioses representa la oposición radical entre la vida y la muerte, la lluvia y la sequía. Sin embargo, la vida humana parece depender directamente del dios supremo *Ilu*, tal como se refleja en los poemas épicos, que son posteriores a la mitología (Cfr. Del Olmo Lete, o.c., pp. 63s, 67, 70, 149s). La imagen de *Ba'lu* como dios de la vida y la fecundidad representa una de las ideas fundamentales de la visión del mundo cananea, que tuvo una clara influencia en la educación de Zenón y en su doctrina estoica. Hay que tener en cuenta que la forma de concebir a los dioses está siempre en las raíces de la visión del mundo de un pueblo.
 7. Este principio vitalista tiene carácter divino y es fundamental en la visión cananea del Universo; adoraban el principio divino de la vida; esto pone de manifiesto la influencia semita en el estoicismo de Zenón (Cfr. Elorduy, o.c. I, p.19).
 8. El binomio *vida-palabra* es, según Elorduy (o.c., I, pp. 19s), genuinamente arameo; aparece en autores sagrados como Isaías, San Juan y San Pablo. No tiene un sentido metafísico, sino realista. Esto es clave para entender debidamente a esos autores.
 9. El nombre *ὀικέωσις* se deriva del verbo *ὀκέω*, "habitar", "morar", "residir". En su sentido estoico viene a significar la acción de crear un hábitáculo particular, un a residencia individual. El principio universal Vida-Logos se individualiza a sí mismo en el nacimiento de cada ser humano. Establece en él su hábitáculo.
 10. La *oikéisis* tiene, además, otras dimensiones. Es un proceso que, una vez constituido el individuo, se continúa en una tendencia a conservarse a sí mismo. Crisipo la relaciona con la tendencia primera o más radical (*prote hormé*) de la que dependen las demás y que es sujeto último de todas las operaciones.
"Dicen que esta tendencia del ser vivo es la de conservarse a sí mismo por la reconciliación (*οἰκέωσις*) que consigo realiza la naturaleza desde el primer momento... Lo más íntimo (*πρωῶτον οἰκέιον*) a todo ser vivo es su propia constitución y la conciencia que de ella tiene" (Diógenes Laercio, VI, 1, 52, 85).
 11. Cfr. Elorduy, o.c., I, p.22. Idem, o.c., II, pp.167s.
 12. Ese fue el caso de la disputa entre Elías y los sacerdotes de Baal, referida en *Reyes* 18, 23-24 (Cfr. Elorduy, o.c. I, p.28).
 13. Cfr. Elorduy, o.c. I, pp.30s. La raíz *qnw/qny* connota desde antiguo la idea de procreación.
 14. Cfr. Elorduy, o.c., I, p. 32.
 15. Una de las personificaciones de esa diosa parece que fue *Sapsu*, del panteón ugarítico. Ella es la que aporta el consejo definitivo que resuelve los enfrentamientos entre los dioses. Es la "consejera sapiente", "lámpara de los dioses", que todo lo ilumina y conoce, y muy en particular los designios del dios supremo *Ilu*, del que es mensajera (Cfr. Del Olmo Lete, o.c., p. 73).
 16. Dürr relaciona el *lógos* estoico con el sumerio *enem* en el tercer milenio antes de Cristo (Cfr. Elorduy, o.c. I, p.39). W.F. Albright (1959: *De la Edad de Piedra al Cristianismo*) recoge las concepciones orientales de la sabiduría, que, con ayuda del pensamiento estoico, se extienden al judaísmo y al gnosticismo (Cfr. Elorduy, o.c. I, p.41).
 17. Cfr. Cicerón: *De nat. deor.*, II, 57-58.
 18. Cfr. Cicerón, o.c., I, 14.B6.
 19. Cfr. Elorduy, o.c.I, p.45.
 20. Los textos donde se recogen estos argumentos contra la creencia griega en la incorruptibilidad

del mundo se recogen en una obra atribuida a Filón bajo el título *Sobre la incorruptibilidad del mundo*, pp.23s (Ed. Cohn, VI, 108-113).

21. El verbo griego *ἀναθυμιάω* significa encender y deshacerse en humo.
22. Elorduy, o.c. I, p. 49. En el Apocalipsis (c. 20) de S. Juan se recoge también la imagen de una conflagración universal que tendrá lugar antes de la segunda venida de Jesucristo (Cfr. Luc. 21, 25-33). En este caso se trata de una conflagración única y definitiva. A este respecto es importante el mito de *La Lucha Final*, que existe en muchas tradiciones.
23. Zenón y Cleantes conciben el alma como una evaporación del cuerpo, de manera similar a como la concibe Heráclito. (Cfr. Elorduy, o.c. I, pp.49s).
24. Cfr. Del Olmo Lete, o.c., pp. 276, 280. Poema de *Kirta* 1, 16 I, 14ss; en Del Olmo, o. c., p.310.
25. KTU, 1, 17 VI, 25-29; en Del Olmo, o. c., pp. 25-29.
26. KTU, 1, 17 VI, 34-38; en Del Olmo, o. c., pp. 377s;
27. Copleston sostiene que, según los estoicos, cada nuevo mundo se parece en todos sus detalles al precedente, cada hombre, por ejemplo, aparece en cada momento y actúa tal como apareció y actuó en su anterior existencia. Esto supondría un proceso indefinido de reencarnaciones sin sentido. Copleston, de hecho, no fundamenta esta afirmación en textos estoicos ni en estudios especializados.
28. *Ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν* (Dióg. L., VII, 87).
29. La virtud es esencialmente entendida como obediencia a la naturaleza, que expresa sus mandamientos morales en la recta razón. El afecto o pecado (sinónimos en los estoicos) es esencialmente un acto de *desobediencia* a esa recta razón. Es “perturbación” (*πάθος*), es “pasión desbordada” (*ὄρμη πλεονάουσα*), es “tendencia irracional” (*ὄρμη ἄλογος*), es “conmoción antinatural” (*κίνησις παρὰ φύσιν*) (Elorduy, o.c., II, pp.127). Todas estas expresiones indican la acción demoleadora de las pasiones sobre el alma. Se trata de enfermedades internas al *lógos* mismo. Esas pasiones son a la vez hijas de la razón y opuestas a la “recta razón”. Para comprender esto mejor habría que tener en cuenta la doctrina estoica del *páthos*, que aquí no procede desarrollar (Cfr. Elorduy, o.c., II, pp.130-133 y también 27, 136s y 143).
30. Un error, tanto de estoicos como de cínicos, es creer que conocen la *naturaleza* en estado puro y que desde ella así entendida pueden establecer las normas de moralidad. En realidad tal naturaleza en estado puro no se da de hecho. Siempre está en algún grado *enculturizada* y, por tanto, condicionada por la educación cultural de cada pueblo. Esto impide establecer una *moral natural universal*, como pretenden sobre todo los estoicos.
31. *Dial.* VIII, 4.
32. Elorduy, o.c., II, p.296.
33. La doctrina estoica del verbo interno, que habla desde dentro de uno mismo, será plenamente asumida por San Agustín.
34. Elorduy, o.c. I, pp.100s. Estas diferencias con Platón y Aristóteles no quitan las semejanzas de los estoicos con Heráclito, para quien el *lógos* tiene también un sentido cósmico, creador, es algo inmanente a todas las cosas y tiene también carácter ígneo (Cfr. Coplestón, *Historia de la Filosofía*, I, 1969, p.386s).
35. Estobeo, *Ecl.* I, 79, 1 w.
36. Orígenes, *Contra Celsum* V, 14.
37. Sin embargo, la interpretación que hace Haidegger del *lógos* griego tiene un carácter claramente ontológico y lo presenta estrechamente ligado al sentido de la “verdad”, *ἀληθεια*, entendida como “desocultamiento” y “palabra ontológica”. El *lógos* de Heráclito también tiene un carácter ontológico.
38. Cfr. Séneca: *Epístola* 124, 14.
39. Cfr. Cicerón, *De nat. deo.* II, 29.
40. Cfr. Elorduy, o.c. I, p.113.
41. En el neoplatonismo y en San Agustín se llaman *raciones seminales*.
42. Cfr. Elorduy, o.c. I, p.122.
43. Cfr. Elorduy, o.c., II, pp. 157-163.
44. Cfr. Elorduy, o.c., II, pp. 144-163.
45. Elorduy, o.c., II, pp.160.
46. Los griegos la llamaron “moira” (*μοῖρα*, Destino personificado); los latinos, *fatum* El verbo griego *μετρομαι*, en presente, significa “obtener algo por la suerte”; en perfecto pasado, indica “lo que está ordenado por el Destino”.
47. Cfr. Elorduy, o.c., II, p.93-95.
48. Cfr. Elorduy, o.c. I, p.273.
49. Cfr. Elorduy, o.c. I, p. 186.
50. Elorduy, o.c. I, p.284.
51. Cfr. Lactant. *Div. Inst.*, VII, 23; 623. Esta identidad de cada hombre particular antes y después de cada conflagración significaría una fe en la reencarnación y una visión cíclica del tiempo humano. Pero esta doctrina de Crisipo está incompleta y no se pueden sacar conclusiones seguras.
52. Elorduy, o.c. I, p.285.

53. Cfr. Elorduy, o.c. I, pp.289-281.
54. Sus textos más claros están en la carta 1102, en *Naturales Quaestiones*, en las cartas 24, 15 y 70,16-17, además de otros lugares. En ellos da a entender su esperanza en una vida personal ultraterrena en relación íntima con la Divinidad. (Cfr. Elorduy, o.c., II, pp.1164-160).
55. Un análisis más detallado de este tema en Elorduy, o.c., II, pp.127-138.
56. Cfr. E. Rohde: *Psique*, F.C.E., México, 1972, p.265.
57. Rohde, o.c., p. 270. Según esto, la esperanza escatológica no sería esencia a toda vida religiosa, sino un aspecto de ciertas religiones.
58. *Ep.* 65,10.
59. *Dial.*, VI, 19,6. Elorduy, o.c., II, p.155.
60. Séneca, *Ep.*24,18. Cfr. Idem, *Ep.*, 61,24.
61. Séneca, *Ep.*, 54,45.
62. Séneca, *Ep.* 37, 11; 107, 8; *Quaest. Natur.*, VIII, 30,7.
63. Séneca, *Dial.*, VI, 26,7.
64. Rohde, o.c., p. 271.

Jesús Avelino de la Pienda,

Catedrático de Filosofía.

Graciela G. Guisasola, Becaria.

Universidad de Oviedo, España